

## ヘーゲル「大論理学」批判(一)

速川 治郎

### (一)

マルクス主義哲学では大論理学は極めて重要視されている。その哲学は論理学、弁証法、認識論の統一、つまり、それらの弁証法的統一を主張する。周知のように、レーニンも同じようなことを言っている。この前提に大論理学があるのも分かったことである。一般に、社会主義国では、形式論理学は立言、概念などの外延的關係についての理論であるが、弁証法的論理学はそれらの内包的關係についての理論であるとよく言われる。だが両理論とも既に概念を前提にしており、抽象化から出て来たものである。このことの考察が論理的予備学を必要とする。P・ローレンツェンもその予備学を検討し、彼独自の対話の論理学を構成したが、創造的結論がその論理学から提出されるわけではない。これに対して、ヘーゲルの大論理学すなわち弁証法論理学も一種の対話の論理学と言えなくもないが、主張者とその反駁者との論理的やり取りを行うものではない。そして論理的予備学に関しては、その

課題は客観的論理学のものであると言つてよい。ちなみに、この論理学は大論理学（論理学の「広義の」科学）の第一巻に相当し、これは更に第一編、有論、第二編、本質に分かれている。これらは、いわゆる一種の存在論と言われている部分であるが、しかし存在と存在者とは明確に区分されていない。

客観的論理学の対象は「存在する概念」「概念自体」であり、即自的に存在する概念が向自的に存在する概念へと自己を止揚することである。このことは、不明瞭な概念が明瞭な概念になることであると言えようか。例えば「机」とはどんなものかと私が考えた時、日常使っているものではあるが、いざ他人に説明しようとすると言つては言えない。そこで国語辞典を引く。すると、そこには「書物を読んだり、物を書いたりするための台」と出ている。これで私は机の意味を知ったわけである。そして、これならば他人に説明できると私は思うのである。事実、それによって他人が納得したならば、机という概念は客観性を持つ。「客観性あるいは概念は・・・自己意識の本性に外ならないし、自我自身以外の別の契機、あるいは規定を持つのではない」（ラッソン版、大論理学Ⅱ「以下Ⅱ」と省略する）（二二二頁）。客観性が考えられている時、自我自身には気付いていないので、理論的理性は既に実践的である。なぜか。「気付いていない」は既に実践していることであり、「実践的である」は気付かない態度を現実にとつており、行爲していることを意味する。が理論的理性と実践的理性との真の宥和は理念、すなわち『大論理学』の最後のものである。精神は理念を「無限な理念とみなし、この中で認識と行爲とが宥和しあつていて、理念は理念自身の絶対的知識（絶対知）である」（ⅡⅡ、四一三頁）。この場合、「無限な理念」は理念だけがあることを示している。その引用文まで展開しなくても、大論理学は既に理論的理性と実践的理性の弁証法である。すなわち、大論理学は構成的な学（広義の科学）なのである。いわば構成的論理学は「概念の内在的發展」であり、「自

分自身（その概念）を構成するこの道をとつてのみ、哲学は客観的、論証的な学であり得ると私は主張する」（L I・七頁）。これがヘーゲルの考えである。ところでフレーゲ（一八四八〜一九二五）によると、真理であることの法則が論理学の対象である。フレーゲはこの規定によって、まず心理主義、すなわち論理的に形成されるものは心理活動に依存するという主義のテーゼを拒否する。ところがヘーゲルも既にその心理主義に反対しているとL・エライは言うのだが、人間学的なものはヘーゲルの中に含まれている。ヘーゲルは言う。「心理学的、教育学的材料、更には生理学的材料によって、一時的に論理学の拡張が行われたが、この拡張は後に論理学を歪めてしまうものと、かなり広く認められて来ている。結局は、このような心理学的、教育学的、生理学的な観察、法則、規則の大部分が論理学の中にせよ、それ以外のところにせよ存在するとするならば、その大部分は極めて浅薄で、ありきたりのものと思われるように必ずなるのである」（L I・三三頁）と。この文はフリースに対する批判であるが、ヘーゲルはフリースを感情的にまでなつて批判しているところに、ヘーゲルも人の子という感じを強くわれわれに与える。大論理学第一版にも次の文がある。「最近出版された論理学の改訂版、フリースの『論理学体系』（一八一二）（ちなみに大論理学第一版は一八一二年に出された）は人間学的基盤に戻っている。この場合基礎になっている觀念あるいは意見はそれ自体また論述も浅薄なものであるから、このくだらない本に顧慮を払う労力を省くものとする」。これに対してフリースはヘーゲルの主張した事柄に即して述べている。「ヘーゲル氏は論理学に与えられている範囲をあまりにも狭くしており、そして第二部となっている主観的論理学としての論理学を、彼が客観的論理学と名付ける存在論と結び付けている。なぜならば彼はカントの超越論的および分析的論理学をまとめて課題にしているからである。だが哲学を論理学と形而上学とに分けるためには、相変わらず分析判断と総合判断というカン

トの区別がどうしても必要なので、ヘーゲルの考えは私にとって有用ではない」。ヴァン・ドールンは次のように述べる。「フリースは、人間の精神活動についての研究が論理学の教科書の中にはないので、論理学の新しい成果を出したいと明確に語っている。この種の論理学研究は、人間的悟性の本性を専ら問うのであり、従って人間の内的な自己觀察に帰属し、その研究は哲学的人間学の一部を構成する。ヘーゲルは同じことを全く包み隠しながら語っている。なぜならば彼は次のように主張するからである。〈思考、もっとはっきり言うならば、概念的に把握する思考 (das begreifende Denken) は本質的には論理学の内部で取り扱われる。思考の概念はその進展の中で生み出されるから、前以って与えられることは出来ない〉。兩人の考えがいかに接近していたかを兩人は感じていなかった<sup>(1)</sup>。それはそれとして、フリースがいわゆる心理主義者でないことは、拙論『フリースと心理主義 (一) (二) (三)』の中で明らかにしたので、ここでは述べない。フレーゲによれば真なるものはそれ自体 (an sich) あるのに対して、ヘーゲルによると真なるものは即且向自的に知られる真理である。フレーゲの論理学は形式論理学である。このことは思想が真理にとって外的である。したがって真、偽は真理値に過ぎない。例えば  $\neg (2 + 2 = 5)$  ということ立言は、その二つの部分立言が共に真かあるいは少なくとも一つの部分立言が偽であるかによって、真かあるいは偽となる。その立言を次のように形式化できる。( ) として ( )。なぜなら真か偽以外の内容はこの形式にかかわらないからである。ヘーゲルの考えによると、内容は直接的なものであるが、形式は媒介されるものである。フレーゲの場合、媒介されるものは、内容によって媒介されるものではなく、真理値によってそうされるものである。

ヘーゲルは形式論理学を死んだ骨とみなすので、論理学というものは形式論理学であるというテーゼに反対す

る。「死んだ骨は精神によって、生命を与えられ、実質と内容を与えられるのである」（LI・三四頁）。「論理学は思考の学と一般に見られる場合、この思考は認識の単なる形式を構成するということが、論理学はすべての内容を抽象しそこで認識に必要である第二の構成部分、つまり質料がどこか他のところから与えられなければならないということが、従って、その質料に全く無関係なものとしての論理学は真なる認識の形式的制約を示すだけであり、実在的真理そのものを含むことができず、また実在的真理への道（方法）にもなり得ない。なぜならば真の本質的なもの、つまり内容がまさに論理学の外にあるからであるということ、以上のことが考えられる」（LI・二四頁）。従ってヘーゲルが論理学を純粹思想の国とみなす場合、彼によると思想は端的に形式には媒介されず、むしろ思想は質料であり、この思想に対して形式は外面的なものである。ヘーゲルの考えは形式と質料の全くの無関係な区別に向かうのではなく、一体となっている両者の分別に向かう。「論理学のこれまでの概念は、認識の内容と認識の形式との、真理と確信との分別に基づきこの分別が普通の意識の中で（常識的には）明確に前提されている。第一に認識の素材は思考の外部にある既成の世界として、思考とは別にそれだけで存在しているが、思考はそれ自身では空虚であり、形式として外から質料に付け加わり、それによって思考自身を充たし、そこで初めて内容を獲得し、このことによって実在的認識となる」（LI・二四頁）。この考えにはどちらかという実在論的、存在論的な立場でなく、対象を構成する認識論的立場が現れている。ここには重要なものとして分別がある。ヘーゲルの分別は普通の意識において（常識的に）区別として明確に前提されている。が普通の意識の立場の克服を前提にしている。すなわち形式と質料との分別は区別を前提にするが、この区別は同時に決して区別であってはならないのである。これに対して形式と質料との区別は外面的なものであり、重要ではない。

古典論理学の第一格は

$M a P$     すべての人間は死ぬ

$S a M$     アリストテレスは人間である

$\therefore S a P$     故にアリストテレスは死ぬ

$M ::$  媒概念

$P ::$  大 "

$S ::$  小 "

$a ::$  全称肯定判断

別の形で表現すれば

$M - P$

$S - M$

$\therefore S - P$

であり、 $-$ の代わりに上から下へ  $a a a$  (上図の第一格はこの例)  $e a e$ 、 $a i i$ 、 $e i o$ をいれることができる。

ただし  $a$  は既述の通り全称肯定判断、 $e$  は全称否定判断、 $i$  は特称肯定判断、 $o$  は特称否定判断である。第二格は

$P - M$

$S - M$

$\therefore S - P$

であり、—の代わりに上から下へ e a e、a e e、e i o、a o o を入れることができる。第三格は

M—P

M—S

∴ S—P

であり、—の代わりに a a i、i a i、a i i、e a o、o a o、e i o を入れることができる。第四格は

P—M

M—S

∴ S—P

であり、—の代わりに a a i、a e e、i a i、e a o、e i o を入れることができる。

しかしヘーゲルの場合には右図のようにはなっていない。ヘーゲルの格は次の通りである。第一格は

B—A

E—B

E—A

E—B—A

であり、第二格は

E—A

E—B

B—A

B—E—A

であり、第三格は

B—A

E—A

E—B

E—A—B

であり、第四格は

A—A

A—A

A—A

A—A—A

である。ただしAは普遍的なもの、Bは特殊的なもの、Eは個別的なものである。第一格のEはE<sub>1</sub>、E<sub>2</sub>、E<sub>3</sub>、  
・・・E<sub>n</sub>＝Eであり、 $E \subseteq B$ 、 $V(B)$   $A(B)$ である。これらの式はヘーゲルによると「全く分析的方法であり、  
概念のない計算である」。「いわゆる規則と方法の演繹、特に推理の演繹は、長さの違う棒をそれぞれの長さに応じ  
て分類したり、一まとめにするやり方と違わないし、様々に切った絵の部分を合うようにつなぎ合わせる子供の遊  
び（ジグソーパズル遊び）と同じである。従って、こういう思考を計算と、計算を思考と同一視しても不当にはな  
らない。算数においては数は概念のないものとして取り扱われる。それもそのはず、概念のないものは、全く外面  
的な関係（例えば数と数との関係）以外には無意味であり、従って概念のないもの自体においても、思想はないの  
である。 $3/4 \times 2/3 = 1/2$ のような機械的計算の場合、この計算には思想は全く含まれていない。このことは  
形式論理学の格の中でどのような推論式ができるかを算定する場合と同じである」（L I・三四頁）。ヘーゲルによ



ると形式論理学（現在ならば、記号論理学）ははろくそである。いわく形式論理学は死んだ骨、概念のないものだ、思想がないと。形式論理学、特に記号論理学は論理式の展開をしたり、公理、規則による論理計算をしたりするの  
で、記号論理学をよく知らない者にとってはまさにその通りとなってしまう。だが本当にそうなのだろうか。記号  
論理学の初歩者には論理式を展開して喜ぶものが確かにいる。喜べないものが弁証法論理学に飛び付く場合はあ  
る。こうなると、ますますヘーゲルの言ったことが横行することになる。飛び付いたり、飛び付かなかったりする  
ところに論理学を使う自我が出て来てしまう。出ているが消えているところに問題がある。このところから、フリ  
ースが『論理学』の中で自我を取り出して、それを論じている点は注目し値する。 $s \parallel 1/2at^2$  を単なる数式と  
見れば現実と何の関係もない骨となるが、 $a$  を落下の加速度に等しくとり、 $t$  秒間に落下する距離  $s$  を表す式とす  
れば、それは落体の法則になる。そうするとそれを取り扱う自我の立場によって、その式の意味が変わって来る。  
骨ととるか、とらないかは自我の立場に依存することになる。形式論理学が概念のないものと言うが、大論理学を  
理解できない者にとっては、大論理学が概念のない、でたらしめなものとなってしまう。ヘーゲルは精神異常者だと  
決め付ける日本の記号論理学者すらいるのである。形式論理学には思想がないというが、現代の記号論理学者は次  
々に新しい形式論理学を考えている点を取れば、思想がないと言えるであろうか。もちろん弁証法的思想はないの  
であるから、その限りではその思想がないと言える。それゆえに論理学を基礎付ける、あるいはその予備学として  
人間学的論理学を考えることも必要であろう。

ヘーゲルによると「形式論理学は、まだ具体的生活に関心を寄せていない青年の勉強に通常向いている。」（Ⅰ：一三頁）と言うのだが、具体的生活に関心を寄せている者には形式論理学は無用なものだろうか。そうとも言えま

い。形式論理学と似ている純粹数学は青年にのみ向いているとも言えまい。ただし、数学者でノーベル賞クラスの才能を発揮するのは二十歳台後半だとよく言われるところを見ると、数学は狭い知識だけで突き進み得る学であるということが出来る。その限りでは純粹数学は青年に向いている。しかし、この向いているという場合、そこには独創的思考があるのだから、それはヘーゲルの言っている事柄には当てはまらない。言葉の意味がはっきりしない具体的生活に関心を寄せているから形式論理学を勉強しようとする青年はいるのである。実社会の中で妻子のために一生懸命働く若い人には形式論理学は要らないということか。そうならば大論理学も要らないことになる。

## (一)

ヘーゲルの三段論法研究を読むと、形式的叙述がいかにして内容的な叙述から出て来るかが分かる。更に大論理学の枠内にある数学は第二篇、大きさ(量)の中で取り扱われ、計算についての考察が行われている。また第二篇、第二章、定量の注一でヘーゲルは幾何学、算数、数等々を論じている。そして計算は機械的方法なのだ。機械論は第二巻、主観的論理学あるいは概念論というところで取り扱われている。

ヘーゲルの「論理学の科学」は論理学であり、しかも構成的学である。すなわち、それは思想自身の内在的活動の中で、あるいは思想の発展の中で提出される思想の王国を建設しようとする広義の科学である。構成についてのヘーゲルの概念ははっきりしないが、論理的計算は明らかにされている。ヘーゲルはその計算を概念のない操作であると考えた。というのは計算は等式あるいは不等式として規定されるからである。無概念性は、形式が質料に対

して外面的であるということから生じる。形式が質料から分離されていないことによって、形式と質料との外的な統一がある。これが前提にするものは、その両者の総体性を完成させることはさせる形式規定である。ところで無概念性は無概念性であるかぎり、概念を前提にするばかりか、更に、その無概念性の端初から概念が進展しながら概念自身を実現することによって、何よりもまず概念は自己運動として規定される。従って論理学は初めに形式的であるのではなくて、むしろ概念の実現化のために形式的なのである。論理学は形式論理学のみであるとは言えない。このことをまずカントが主張した。彼は形式論理学を一般的論理学といい、これと超越論的論理学とを区別した。「一般的、純粹論理学は純化したア・プリオリな原理を取り扱う。従って、その論理学は悟性と理性との基準ではあるが、悟性、理性の使用する形式的なものに関するだけの規準である。内容がどうであっても（経験的であっても、超越論的であっても）」（K r v・A版五三頁）。「一般的論理学は認識の内容を、すなわち認識と客観とのすべての関係を捨象し、そこで認識相互の関係における論理的形式だけを、すなわち思考一般の形式だけを考える」（K r v・A版五五頁）。これに対してヘーゲルは「思考は素材を受け取り、形式化することによって思考自身を越えてしまうのではない。思考が素材を受け取ったり、素材に順応したりすることは、思考自身の一つの変形にとどまるのであり、このことによって思考の他者となるのではない。そのうえ、自己を意識する規定は思考だけに帰属する。従って、思考は対象と関係するに当たっても、思考自身から出て、対象になるのではない。この場合、この対象は物自体として、思考の彼岸に依然としてとどまる」（L I・二五頁）。カントが形式論理学をストレートに認めているのに対して、ヘーゲルは思考の働きを描いている。がヘーゲルは思考という領域と物自体という領域とははっきりと区別されることは批判する。ところで思考は「私は考える」において常に成立する。「私は考える」という

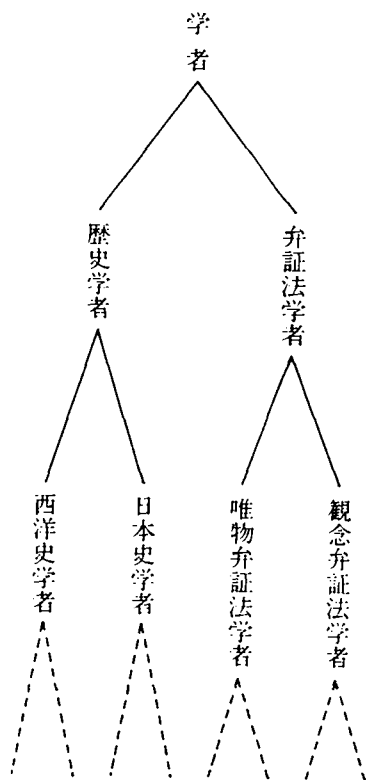
形式は物自体にとってどうして外的になるのであろうか。カントの思想において、思考が既にいろいろ経験したことによってだけで物自体を規定するというのは物自体は決して限定されず、むしろ「私は考える」という規定性によって限定される。というのも、その「私は考える」は彼の思考においては未知であり、未知である限りにおいて、彼に「私は考える」が現れるからである。だがカントはそこまでは問題にしていない。「私は考える」はカントの思考において未知である限り、「私は考える」の形式は思考にとって外的である。ヘーゲルによると「私は考える」は単に未知に止どまっているのではなく、必然的に未知となるのである。「私は考える」が出て来ているのに、未知とならざるを得ないのである。また未知であるのに、「私は考える」が出て来ているのである。

さて、カントが形式論理学と超越論的論理学という区別をしたことは既に述べた。超越論的論理学は「諸対象についてのわれわれの認識の根源を取り扱うが、しかし、この根源がその諸対象に帰せられ得ない限りにおいてである」。これに対して「一般論理学は認識の根源を全く問題にしない」(Krv・A版五六頁)。ヘーゲルは超越論的論理学を客観的論理学と見てとる。厳密には次の通りである。「ここで客観的論理学と呼ばれているものは、部分的にはカントの超越論的論理学に相当するであらう」(LI・四五頁)。客観的論理学は部分的にのみ超越論的論理学に相当する。なぜなら物自体の概念が新しい規定、すなわち抽象的思考の所産であるという規定を持つようになり、それによって超越論的論理学と一般的論理学との情況も変化したからである。一般的論理学には二つの意味がある。さしあたり、その論理学は伝統的、形式論理学である。が形式と質料の区別が外面的、皮相的であり、両者が統一へ向かうものである限り、その論理学を述べる場合は客観的論理学となる。しかし形式と質料の差違が概念、判断、推理という形態の中で、つまり論理学の枠内で説明され、従って、その差異がもはや概念的なものではない

限り、その論理学の場合には、客観的論理学とは違った概念論理学、ヘーゲルが主観的論理学と呼んだ論理学が示される。カントの純粹理性はヘーゲルに重要な指針を与えた。すなわち、それは論理学が形式論理学と超越論的論理学とに分けられたということである。両者の関係はヘーゲルによって更に深く考えられ、生成の関係として現れた。この生成は概念の自己運動と呼ばれるものである。

（三）

フレーゲによると、思想（例えば、「フッサールは現象学者である」あるいは「現象学者であるフッサール」）は形式的な真偽に対して直接的には無関係である。このことは、思想が真理値を問題にすればどうしても内容補足（例えば、フッサールが現象学を研究している実状を示すこと）を必要とするということである。従って思想は関数としての一形式に過ぎない。すなわち思想（ $y$ ）はその実状（ $x$ ）に依存するもの $y \parallel (x)$ に過ぎない。思想は関数である限り概念である。フレーゲは「常に真理値を持つ関数を概念<sup>(2)</sup>」と言う。この関数は例えば $y \parallel (2 + 3 \cdot x^2) \cdot x$ である。この関数の表現は補足を必要とし、充足されていない。立言 $1 + 2 \parallel 3$ ,  $2 + 3 \parallel 5$ はフレーゲが「 $\text{---}$ 」と称した関式（シェーマ）（形式）を充足したものである。なぜならば二つの立言は真の値を持つからである。一般的には、立言が関式（形式）を充足して真にすると言える。関式は「（ ）は学者である」であり、また次のものである。



ある思想が示す図式としての関数は真か偽かの二者択一によって成立する。図式について語り得るのは、思想が概念（真理値を持つ関数）として、その対象を示す場合のみである。例えば、「 $y \equiv x$ は弁証法学者である」において、 $y$ は $x$ の関数であり、 $y$ は概念である。 $x$ にヘーゲルを代入すれば $y$ は実際の対象である弁証法学者ヘーゲルの概念になる。また系統樹である図式は形象（例えば学者、弁証法学者、歴史学者、観念弁証法学者等）を持つ。この形象は更に押し広げて一般的に表現すれば $\alpha \rightarrow \beta$ となり、これは変項である。だから $\alpha \rightarrow \beta$ は真あるいは偽によって補足し得る。すなわち、それは $w \equiv w, t \equiv t$ （たとえば $w \equiv 1 + 2 \equiv 3, w \equiv 1$ ヘーゲルは弁証法学者である。）

思想は真あるいは偽の特徴を述べることによって真あるいは偽を意味する。すなわち思想は一つの真理値（真あ

るいは偽」という名辞の意味であり、この場合、真あるいは偽は思想の真偽を問う場合に対象となる。例えば「ヘーゲルは弁証法学者である」という思想は真を意味する。その理由は、「ヘーゲルは弁証法学者である」が事実と一致して真を意味するからである。こうしてその真に精神作用が向けられている。この場合、真が対象になっている。「フッサールは歴史学者ではない」は真を意味する。その理由は、「フッサールは歴史学者である」が偽を意味するからである。二つの内のいずれか一つ（例えば弁証法学者と歴史学者の内の一つ）を選びわゆる二者択一は図式において示される。だが一つの真理値という名辞だけは形象（*Image*）として示される。こうして形象と図式は別々になる。その名辞（形象）と図式（概念、すなわち真理値を持つ関数）は異なったものである。一項述語、例えば「( )」は弁証法学者である」の意味はフレーゲによると概念である。対象としての真理値にヘーゲル、グロックナー、ハイデッガーのような対象も入る。だがヘーゲル、グロックナー等という対象は概念（真理値を持つ関数）でない。概念は補足をする意味としてある。つまり「( )」は弁証法学者である」の( )の中に或る対象を補足して一定の意味が完成する。フレーゲは言う。「私が対象として考えるものは、関数でないすべてのもの、例えば数、真理値、真理値の成り行きである」と。一項述語の意味は関数である。なぜならば、その述語の意味は補足をしなないとほっきりした意味にならないからである。その述語は対象（例えばヘーゲル）によって補足されるならば、一定の真理値を持つ。フレーゲによると、概念を規定するのに存在論的に考えるのは重要でない。概念という関数が対象を構成するとフレーゲは考えていない。例えば「ヘーゲルは弁証法学者である」「猫」という概念は容易に理解できる概念である」「一郎は二郎より大きい」という立言があるとすると。これらの主語を取り除くと次の通りである。「( )」は弁証法学者である」「( )」は容易に理解できる概念である」「( )」は

「二郎より大きい」。これらの関数が  $(\quad)$  内の対象を構成するとフレーゲは考えていない。

思想の分解は注目すべきことである。例えば「一郎は二郎より大きい」を「一郎」と「二郎より大きい」に、もっと厳密に言うならば、その思想を二項述語「 $(\quad)$ は $(\quad)$ より大きい」と二つの対象「一郎」「二郎」とに分解することは重要である。なぜならば、このようにすると論理的叙述がうまくできるようになるからである。一項あるいは多項述語(例えば「 $(\quad)$ は学者である」「 $(\quad)$ は $(\quad)$ より大きい」「 $(\quad)$ は $(\quad)$ より大きい」)は「 $(\quad)$ との間にある」は図式、つまり完全な文に叙述可能な状態に有り、この図式の規定、すなわち先の例文の  $(\quad)(\quad)(\quad)$ 「 $(\quad)$ 内に或る一定の対象をいれることは、その図式が充足された思想となることである。

フレーゲによる概念は今までにない新しいものである。なぜならば概念が関数として規定されたからである。それにもかかわらずフレーゲには概念の形而上学的規定がある。次の例によってそれは分かる。関数  $x \mapsto \sqrt{x}$  を取り上げてみよう。「数字 $x$ 」はその平方が $y$ であるという性質を持つ「あるいは簡潔に言う」と「 $x$ 」は $y$ の平方根である「あるいは「 $x$ 」は $y$ の平方根という概念である」。ここには直接、感覚に頼れないが、真なるものがある。

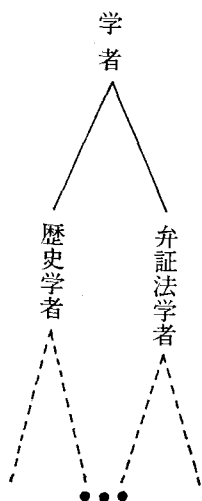
関数  $x \mapsto \sqrt{x}$  の真理値としては、独立変数、例えば2は不適当である。このことは次のように表現し得る。「 $x$ は $y$ の平方根ではない」あるいは「 $x$ は $y$ の平方根という概念ではない」。そしてフレーゲは言う。「論理学の中で概念と呼ばれるものは、われわれが関数と呼んでいるものと関連している。いやそれどころか概念は真理値を常に持っている関数である」<sup>(4)</sup>と。

命題形式、例えば「 $(\quad)$ は学者である」はフレーゲに基づけば関数である。概念は命題図式としてあると同時に、対象を構成する規定を持つ、例えば「 $(\quad)$ は学者である」の  $(\quad)$  の中に入る対象を作り上げる規定



を持つ。しかしながらフレーゲは概念が対象を構成する規定を持つということを算数に関して考えただけである。命題図式は対象のない概念、すなわち 0（ゼロ）の概念となる。だから、このことから或る一つの対象、すなわち 0 を持つ概念が形成される。だがフレーゲは概念が日常言語となった関数（例えば「 $x$ 」は学者である）」の中にいかに構成されるかを示さなかった。概念は対象を規定する図式として示されるのである。

図式に則って対象は概念に従属する、すなわち、例えば「 $x$ 」は学者である」の「 $x$ 」内に入るものが対象であり、この対象は「 $x$ 」は学者である」という一項述語の意味である概念に従属するが、その図式は分割統一を繰り返す。例えば学者は弁証法学者、歴史学者に分割され、また弁証法学者、歴史学者は学者に統一される。図式は次の通りになる。



右図の弁証法学者と歴史学者は互いに他を規定する。しかし学者は両者の統一である。論理的原理は限界付けをする原理である。学者であるという概念は類としてあるならば二つの概念にわけられる。この二つの概念は類としての概念の下位にあり、種である。二つの種は互いに他者を否定するので、二つの概念の統一（類）は否定の否定として規定される。すなわち他者の否定として弁証法学者、歴史学者があり、これらが更に否定されて類である学

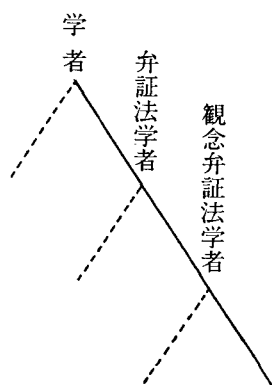
者となるので否定の否定が示される。統一がもたらす規定は種の限界が存在しなくなる点にある。が種は限界付けにおいてある。図式は系統樹として示され、種は系統樹の中では分岐点にあり、しかも上位概念との関係においてある。

各分岐点、すなわち、それぞれの種はそれ自身下へ行く出発点となる。なぜなら概念はその規定を存在者であることにおいてでなく、限界付けにおいてある、すなわち概念は限界付けが強く意識されて規定されるからである。

概念は整理されて図式を上へ行ったり、下へ行ったり、並列したりすることによって規定される。われわれは一つの分岐点にあるものを示し、これを「このもの」として示すことができる。「われわれは、へこのもの」によって完全に規定されたものが表現されると思っている。だが言葉が悟性の製作物として個々の対象の名前の場合以外は、普遍的なものだけを表現しているということが見逃されている。ところで個別的名前も普遍的なものを表現していない。この意味でそれは無意味なもの（くだらないもの、真実を示さないもの）であり、単に措定されたもの（付けられたもの）、恣意的なものとして現れる。このことは個々のものの名前が恣意的に採用され、与えられたり、あるいは変更されたりすることができるという理由から明らかである」（LI・一〇四頁以下）。

「このものは弁証法学者である」という表現を使うことができる。「このもの」は空位（変項）であると言える。そうすると、その表現は立言形式である。この変項に例えばヘーゲルを入れて、「ヘーゲルは弁証法学者である」とするならば、それは立言となる。この場合、ヘーゲルは学者の内の一人であり、まさに限定されたものであり、このものではない。正確に言うと、彼は弁証法学者としての学者であって、非弁証法学者（＝歴史学者）としての学者ではない。つまり他者との区別によって弁証法学者としての学者が規定されている。差違付ける基盤には類が

ある。例えば弁証法学者と歴史学者との差違を見付ける手前には類としての学者がある。類の方から言うとは別個の二つの道をたどりながら種が現れるのである。ところで名辞は一つの道を明確にたどることができる。例えばつぎの通りである。



名辞（例えば弁証法学者）はその類に含まれる他者（例えば非弁証法学者）との差違を示すならば、その名辞の意味が差違を示さない場合よりは明確になる。類の区別によって例えば弁証法学者と非弁証法学者（＝歴史学者）という種の対立が生じる。

例えば学者という類はそれより高次の種の種となる。カントによる類種の系列は最高概念から、つまり、その系列の始元から始まる。が、この始元は示されるであろうか。始元は二重の規定を持つ。始元は自ら始まる場合にのみ、始元である。すなわち始元は自立している。カントはこの自立しているという見方を『純粹理性批判』の第三アンティノミーの中で考えている。ここでは、始元は「或る状態を、従って、この状態の一連の帰結をも直ちに導く或る能力」（A版、四四七頁）である。このような始元は彼によると「自発性」「自由」である。これに対してへ

ーゲルは始元としての概念を「自由で自立的な、自己を自己の中で規定する主観的なもの」(LI・四七頁)と規定する。始元の第一の規定を次のように述べることができる。すなわち始元は始元であるからこそ、その終点(目的地)である。それゆえに、それは自立的である。カントは始元を先述のように「或る状態を、従って、この状態の一連の帰結をも端的に導く能力」と理解する。その始元は始められることができなければならない。すなわち任意の始元が立てられなければならない。このことが始元の第二の規定である。カントの場合、始元は初めから系統樹としての図式的過程として措定されなければならない。そうすれば始元は「或る状態、従って一連の帰結」を導く限り、任意の始元なのである。始元の第一の規定は自立的、終点であり、始元の第二の規定は任意の始元ということである。ところで始元の第一と第二の規定は矛盾する。なぜならば始元は自立的であり、それ自身の中で回転運動をする、すなわち始元は終点であるから、始元から終点へ、終点から始元へと回転運動するが、しかし、また始元は任意に始めるものだから自立的でなく、それ自身の中で回転しないからである。

図式的過程において始元は考えられてしかるべきである。この場合その始元は図式的過程の始元である。図式的過程の始元は限界である。なぜならば、この限界は始元として限界の終点だからである。この意味は、限界が始元、つまりそれより先がない限界であり、そうすれば、その終点でもあるということである。図式においては、枝別れする点から上へ上へ行きこれ以上行けない点が始元であるが、これ以上行けない限り終点であり、そして始元、終点共に限界である。類、種の系列が最高概念まで達し、始元を得たとすれば、その時その系列は規定されるのであるか。次のように言う学者がいる。「一連の次々に外延の広がる概念、例えば鉄、金属、物体と外延を広げると、概念は次々に高次の類を取る。最後には種にならない類(最高概念、conceptus summus)があるにちがいな

い」と。もはや種となり得ない類があるのだろうか。最高概念は類であるが、それでも限られた範囲の図式的概念である。その概念はいわば何らかの意味で囲いをされた限界として規定される。系統樹としての図式に基づいて言えば、枝別れの点が無限に上へ行く。しかし、どこかで、それを打ち切れれば、それが始元になるのであるが、打ち切る限り、それは任意のものである。

ヘーゲルによれば始元は規定と性状との交替として述べられる。規定はヘーゲルによると或るものが即自的であることであり、或るものものに本質的に示されていることである。が、或るものが性状を持つという時には、或るものが外的な影響を受け、それとの関係において把握されている。或るものが他者との関係において理解されている。規定は或るもの自身を満たす（例えば人間の規定は思考する理性であり、人間の本質となっている）が、規定が他者との関係で、他者の影響を受けて手に入れられるものになってしまふと性状であり、これは對他有となり、まさに他者にかかわってあるものである。そこで始元は始元の本質から言えばそれ自体自立してあるが、しかし他者（主観）によって任意に始元とされている限り、始元は規定と性状との交替となっている。

さて最高概念の例として物自体が上げられ得る。この物自体は空なる規定性である。すなわち物自体はそういう規定性で止どまっているから限界である。物自体はその規定性から言って空である。すなわち物自体はそれ自身からは何も出て来ないので分らないと言える。それを叙述すれば分かって来る。すると物自体という客観的統一体は実は主観的なのである。客観的統一体は自我と自分自身つまり客観的統一体自身との統一体である。これに対して、その叙述もまた叙述そのものところに止どまっていたては分らない。なぜならば、その叙述は主観的な叙述であるのに客観的であるからである。主観的統一体がむしろ客観的であるからである。物自体という統一体はこう

して客観的なものから主観的なものへ、主観的なものから客観的なものへと激しく往復運動を繰り返し続けてしまふ。こういう統一体としてあることが実は当為となつてしまふのである。

図式的過程、すなわち図式を上へさかのぼって行つて到達する始元の規定性は始元の本質が明確に現れることであり、このことにおいて規定性は当為となつてしまつてゐる。これに対してヘーゲルの『大論理学』の始元は当為として規定されていない。ヘーゲルにおいては当為が止揚されているのである。ところで規範字（構成的論理学としての論理学を規範字であるとして、それを研究したのはP・ローレンツェンである）としての——その規範字の規定性、つまり、あらわになつた本質は当為である——形式論理学は同時にこの形式論理学以外の他者が持つてゐる当為の批判としての論理学を前提にしている。

#### (四)

概念の統一は「或るものを單なる直観あるいは單なる表象にしてしまふ統一ではなくて、或るものを客観とする統一である。しかも、その客観的統一は自我と自我自身との統一なのである」(LⅡ・二二二頁)。またヘーゲルは言う。「概念の本質となる統一が統覚の根源的—総合的統一として、すなわち〈私は考える〉あるいは自己意識、これらの統一として、認識されるということは、純粹理性批判にある見解の中で、最も深く、最も適當なものである」(LⅡ・二二二頁)と。更にヘーゲルは強調する。「自我は確かに諸概念を、すなわち規定された諸概念を持つ。しかし自我は純粹概念そのものであり、しかも概念として定有となつてゐる純粹概念そのものである」(LⅡ・二二

○頁」と。自我が純粹概念であるとは何か。普通、われわれは「私」「僕」等が最も具体的なもの、個別的なものと思つて使っているが、その概念は何を指示しているかは明らかでない。ということは何をも指示してないことになる。そうならば自我は純粹概念となってしまう。また純粹概念と言っても必ず誰かが何らかの意味で話題にしている。だから純粹概念は自我のものである。しかし自我は誰をも指示するし、また直ちに特定の誰をも指示しないで、移ってしまうものである限り、その概念の客觀的統一体が浮かび上がって来る。いや自我はその概念の客觀的統一体にしかない。そして常にそれにしかないが繰り返される。するとその概念の客觀的統一体は當為の統一体となる。更に、その統一体は當為の統一体であるのである。何かが問題になり、それを論及する時に自我が現れる。何億年前の現象を語るとは何億年前の現象ではあるが、同時に、語る自我のものである。それならば自我はよく分かったものだろうか。われわれは分かったつもりで「私」とか「僕」を使っている。が、われわれは例えば自分の心臓、脳をいや背中をすら直接見て分かつているわけではない。しかしながら自我は確實にある、いや確實にあるべきなのだ。その限りであらゆるものが語られ得るのである。自我は當為であり、その限りで、概念である。しかしヘーゲルによると、その當為は自由となっている自我ではない。すなわち、それは弁証法的に十分に展開されて自由となっている自我ではない。そのように展開されることになっているところにヘーゲルの問題点はあるが。自我がそういう自我ではないので、まだ真の概念ではない。だから「概念として定有」となっている純粹概念」ではない。形式論理学の前提、基盤は當為としての自我にある。あいまいな日常言語を嚴密にする形式論理学を勉強すべきであるという前提、基盤はまさに當為としての自我のものである。しかし、この當為としての自我は日常言語に浸っているので非真として現れる。このことによって形式論理学は論理学として限定され

て、厳密科学としての本質的制限を受けるようになる。ヘーゲルが当為として、つまり「量的な無限累進」の規定性として、強調したものは、当為のすべての形体にあてはまる。ヘーゲルのこのような主張は次のようになる。

「累進は進行や前進ではなく、むしろ、全く同じことの繰り返し、つまり措定、止揚、更に再度の措定、止揚という繰り返しである。ここには否定的なものの無力があるだけである。否定的なものが止揚するものは、この止揚するものの止揚することそのことによって、連続するものとして、その否定的なものに戻ってしまう。否定的なものとこれが止揚するものとは直ちに逃げ合うことによって、この二つのものは一緒になる。すなわち二つのものは逃げ合いながら、分かれることができず、むしろ相互に逃走しながら結び付いている」(LEI・二二五頁)。以上のヘーゲルの文はそれに慣れない人には分かりにくく、あいまい(不明確)である。が、彼の考えに深みがあるとも言える。このことは欠陥であるが、長所でもある。その意味するところは次のようになる。累進は形式論理学において否定を続けて行くことを意味している。二重否定は肯定になることを押さえておけば分かりやすいであろう。措定は $\square$ 、止揚は $\neg$ 、再度の措定は $\square\neg$ 、再度の否定は $\neg\neg$ とすると、これは進行や前進ではなく、元に戻ってしまう。だから否定的なものの無力という表現が出て来る。否定的なものは真なる当為、すなわち非非真なる当為である。これは非非真なる当為を否定する否定的なものである。これが止揚(否定)する非非真なる当為は、否定的なもの(非非真なる当為)が止揚するもの(非真なる当為)の謂である。この止揚するものは否定的なものによって止揚されるものは非非真なる当為となるので、その否定的なものに戻ってしまう。否定的なもの(非非真なる当為、すなわち真なる当為)とこれが止揚するもの(非真)なる当為とは前者が後者を否定止揚することによって逃げ合うように見えるが、その実、両者は共に非非真なる当為であるので、一緒になるのである。図式を



上がるか、下りるかする累進は「退屈な繰り返しである。この繰り返しは限界を消滅させたり、出現させたり、更に再び消滅させる。一方を他方のために、また一方を他方の中に、また彼岸の中に此岸を、此岸の中に彼岸を常に生滅させる。このような繰り返しは、有限の支配者になろうとしながら、そうできない無限の、あるいは当為の無力感を与えるだけである」（LⅡ・二二六頁）。例えば図式の中の弁証法学者を学者へと行き更にどんどん上へ上へと行けば行けるが、退屈な繰り返しとなる。それは弁証法学者という限界を消滅させ、学者を出現させたり、消滅させたりする。弁証法学者の意味を広げるために、学者を提示したり、学者の意味の中に弁証法学者を入れたりする。このことは上へ上へと行くことによって繰り返され、ついには物自体となり得る。こうして繰り返された最後のものは有限の最高位といういわば支配者たろうとしながら、そうできない。それというのも、最後のものは中味の空っぽな無力なものだからである。物自体は無限にあるものを意味する限り、ありとあらゆるものを含むべきであるという当為を持つが、無限と言いつても、そこには退屈な繰り返しがあるだけだから、無力感が漂うだけである。

概念が系統樹によって規定されたが、再び、そういう概念を考えてみよう。内容が系統樹としての図式によって規定されているということは、形式（先の図式を含む）と質料（学者、弁証法学者等という内容を含む）とが別々に別れているという点からではなくて、形式と質料との統一が当為であるということから来ている。だから先の図式によって規定されている内容はその当為の下にあり、当為の中で規定されるべきであり、当為として既に規定された内容なのである。それにもかかわらず、その内容は形式にとって外的である。なぜならば、その内容は厳密な形式化（記号論理学化）として規定されていないからである。図式における内容は、図式を概念の意味の適用範囲

の大小に応じて上がり、下がりするだけの一種のものであり、退屈な繰り返しをする累進である。累進は一方では理論的に言って無限に続けるということによって規定されているが、しかし他方では累進は無限性を既に前提することによって、すなわち累進を無限にやって行かねばならないという前提によって、規定されている。ここには、そのように前提することによる始まり（始元）が既に終わりであるということ、つまり「無限に続けるということによって規定されている」終わりがある。当為は、無限なるものが規定されるべきものであることを示す。が無限なるものは規定、構成に基づいて出て来たものである。ところが当為がなければ構成はない。規定、構成できるところには当為がある。そして無限なるものは、規定されるべきものである限り、規定する人のためにあるものであるから、規定されるべきものである限り、無限なるものは単に前提されたものであるに過ぎず、前提されたものであるから、まだ措定されていない。既に「当為がなければ構成はない」と言ったが、しかし当為があっても、当為に達しない限り、また達しないからこそ当為である。その限りで、そこには構成がないのである。

始元が終末であるという矛盾は図式的累進によって廃棄されず、むしろ、いつまでも残る。すなわち矛盾は図式が措定、止揚、再措定、再止揚と繰り返し続けるだけなので、いつまでも残る。図式は質料によって廃棄されるわけではなく、系統樹という同じ形式のままである。図式は廃棄されず、前提されたものである。

当為は始元の矛盾を解消せずに、いつまでも含んでいるので、矛盾そのものを示していると言える。その訳は、一方では当為によって無限なるものが既に規定されている。すなわち当為は無限なるものに取って現に在るのである。他方では当為は規定されるべきものとしての無限なるものであるが、しかし、このことは当為が現に在っていないものとしての無限なるものだからである。従って当為は現に在って現に在っていないものである。ここで言うておき

たいことがある。ここで述べた矛盾は形式論理学の矛盾律を犯している訳ではない。言葉の表現形式上の矛盾である。当為が現在するという表現は、当為が対象として現在するという対象論理学的表現、すなわち形式論理学的表現であるが、当為が現在していないという表現はいわば反照論理学的表現である。すなわち規定されるべき当為が対象として在る当為に反照している。このことは同時に当為へ自我が反照していることでもある。

こうして当為は現在し、現在していないものである。ヘーゲルによると無限累進は「身の毛もよだつ程恐ろしく飛び出ること」「役に立たない空しいもの」である。ヘーゲルは「この空しい無限累進を廃棄することによつてのみ、真に無限なるものそのものが現在するようになる」（LⅠ・二二七頁）と言う。

# （五）

量的な無限累進である当為について批判がなされた。当為を批判する機能は何であるか。ところで形式論理学は規範的な、始元の学として規定されている。始元は力として把握される。しかも自由に、任意に始め得る力として。しかし、この始元は矛盾するものとして、すなわち始元が終末、自立的が非自立的として現れる。さて弁証法の機能は次の二面性をあばく。つまり図式的累進の当為が形成されながら、廃棄されるのである。最高概念へ上るべき当為は始元としてあるが、実際に上がって行く時には始元は終末となる。

当為が始元のモメントである限りにおいてのみ、論理学は当為をもつ。そこで諸学の始元は何によつて行われなければならないかという問いが出される。弁証法は当為の批判のみではない。その外に弁証法の中で当為は新しい

方法的規定性、すなわち当為は表現と説明との統一として現れる。ヘーゲルによると論理学は構成的論理学である。論理的過程を通じて出て来ない言語的表明は取るに足りないものであるという意味に基づいて、言葉で種々表されたものが先の表現であるが、構成的論理学はその表現を持っている。これに対して、種々表されたものを自分が他人に明らかにするものが表現の説明である。さて表現としての言語と表現を行わせる言語とは区別される。前者が対象言語であり、後者がメタ言語である。

## (六)

図式的表現は、系統樹あるいは論理式という形式が分岐点にどんな概念を置いたらよいか、あるいは論理式の変項にどんな立言を入れたらよいかであるが、いわゆる質料にかかわらないということを前提にしている。図式的表現は他人に対しては説明によってだけできる。だが、この説明が図式的表現についての言語とされるならば、このことによって概念あるいは立言を含んだ図式的表現についての構成的特徴が作られない。そうなると表現としての言語（図式的表現）と表現を行わせる言語（図式的表現の構成的特徴を作り出すよう指令する言語）との区別はどうなるのか。表現を行わせる言語は表現するように指令するものであり、規範である。その言語は規範であるから、表現はその言語の関数である。そして規範は当為なのである。ところで当為についての考えに変化が生ずる。つまり当為は表現を行わせる言語の関数として把握され得る。

伝統的には、それ自身を目的とする当為、つまり「汝なすべし」という当為が自己規定するように指令されている

る場合、つまり自律性が保証されている場合、その当為は指定される。だが指令されているならば、既に他律的である。自律性と他律性は分離されないのである。

カントは第三アンティノミーにおける始元の矛盾を次のことによって解決しようとする。すなわち彼によると決心と行為は単なる自然活動の連続にあるのではない。だからそれらは一連の継続するものの内にはなく、つまり自然の因果関係という状態内ではなく、むしろ、その状態を超えたところにある。カントは始元の矛盾を解消したが間違っていた。彼は自立性と他律性とを二つの世界に分けたが、自立性と他律性は分けられない。両者は相互性を持つのである。

自立性と他律性との相互性は、方法論的には、すなわち構成による規定の面から考えれば、新しい意味を持つ。概念を図式として示す(例えば「 $(\quad)$ 」は現象学者である)は図式であり、この中で一定の意味をもって使われている現象学者は概念である)場合、その図式が表現(構成されたもの)とすれば、そうしてできた後の表現自体はそれだけで働くので、それは自律的であり、説明(構成されたものを明らかにするもの)とすれば他律的である。表現と説明は一つになっていなければ図式を他人に理解させることも、自分で納得して使うこともできない。表現と説明を各々の規定である自律と他律にして、両者が一つであるならば、表現形式上の矛盾となる。しかし、この矛盾は止揚されて特用、すなわち説明と表現の分離をさせない特定の表現という特用へ進むのである。

概念を図式的に表現するという立場は先述の矛盾にぶつかり、高次の特用において止揚される。

始元は任意に構成される限り、固定された当為として規定され得ないが、さりとて始元は構成される以外のものではないので、構成されるべきであるという当為から自由になり得ない。この二つの面の緊張関係こそ説明と特用

との差違―統一性、すなわち自分で構成した始元を他人に明らかにする言葉と、始元が更に構成されなければならない問題にぶつかり、始元について新たに特に使用してみる言葉との差違と統一として現れる。

ところで始元は人間の自発的行動として任意に始められる場合にのみ始元である。だから始元は恣意的であるとも言える。そこで「哲学は仮定的真、蓋然的真からのみ始めることができ、従って哲学的思索はまず努力してやってみるということが」(LI・五五頁)考えられる。これに対して形式論理学は第一基礎である公理から一步一步進む場合にのみ構成的である。概念は図式としては分岐、合一の形式をとって進展する。この形式を取る限り、図式は恣意的ではない。質料に対立する形式としての図式は仮定である。なぜならば、そのことは形式を質料にかかわりのないものにしておこうということだからである。始元が任意に始められる場合にのみ始元であるが、任意に始められることは変えることのできない事態であり、これが動かせない限り始元は当為として語られるようになる。ヘーゲルは述べる。「しかし前提が立てられるべきでなく、始元そのものが直接にとられるべきであるならば、純粹知が論理学の始元、思考そのものの始元であるべきであるということによってのみ始元は規定される。恣意とみられることもある決断のみが、すなわち、思考そのものを考えようとする決断のみがある。こうして始元は絶対的な始元であるか、あるいは同じ意味であるが、抽象的始元でなければならぬ。始元はこうしてなにもものをも前提にしているといけないし、なにもものによっても媒介されてはならないし、根拠というものを持ってはいけない。むしろ始元は学問全体の根拠であるべきである。従って始元は明白に唯一の直接的なもの、あるいは、むしろ直接的なもののそのもののみでなければならない。始元は他者に対する規定を持つことができないように、始元自身の中に規定、内容を含むことができない。なぜならば、このような規定、内容は異なったものの区別、相互関係であり、従

って媒介であるからである。だから始元は純粹有である」（LI・五四頁）と。始元は「恣意とみられることもある決断」である。始元は思考そのものの始元であるべきである。大論理学の他の個所でヘーゲルは、「純粹知は、始元が抽象的な始元であるべきであるという消極的な規定を与えるだけである」（LI・五七頁）と言う。決断はある一つのあらかじめ持つ意図を採用しようと主観的に決めたものだが、しかし、その意図の内容に触れず、その内容に対して恣意的であるということが考えられ得るであろう。しかし、その意図は、絶対的始元を措定する、すなわち始元そのものを始めさせるということにその本質がある。始元に対して決断は無用なものではあり得ない。決断がなければ始元は絶対的始元ではないであろう。始元は始元自身から始められないであろう。始元は絶対的なものとして、また絶対的なものだからこそ抽象的であると言える。始元は積極的内容を示せないから抽象的である。「始元は哲学の始元であるということから、その始元に対する突っ込んだ規定あるいは積極的内容を取り入れることはもととできない。なぜならば事柄そのものがまだ現にない、そのような始元においては、哲学は空虚な言葉であるか、あるいは仮定された、まだ正当化されていない何らかの表象であるからである」（LI・五七頁）。だが、このことによって始元が当為として現れる。すなわち始元は始元として任意に始められる。始元そのものは始元そのものとしてあるだけで、積極的に内容を入れて規定されていない。すなわち始元は抽象的であり、絶対的となってしまう。だから始元は当為である。しかしながら始元が内容のない抽象的なものである、それは始元として任意に始められる。始元が当為であっても任意に始められる内容のない抽象的なものであるならば、始元は当為ではない。それにもかかわらず始元の抽象性は当為の抽象性となっている。

概念の図式的前進は、私が考えているものと物自体との区別が同時に区別でないということ、止揚される区別として、図式的には、継続的な差違——統一性となること、この二つのことから生じる。そこで図式的前進の前提は、無区別性としての区別である。従って無区別性から区別が区別ではない区別として現れる。物自体は私から独立しているから、そこに区別があるが、それと共に、物自体は私が考えているものだから、そこに区別がないのである。

そのことに伴って始元の規定性が示される。始元は絶対的である、すなわち始元自身から始まるのであって、他者から始まるのではない。この場合、始元は私が考えているものと区別のないものであり、絶対的無区別性として即自的な始元自身を区別する。絶対的無区別性としての始元は抽象的である。始元は絶対的無区別性として始められることによって、始元は任意に始められる。始元は無区別性であるから、私の考えているものではない独立したものの表現ではない。その無区別性は区別を同時に区別でないものとして示すからである。このことは、私の考えているものとは始元が違うという区別が、同時に私の考えているものになってしまうという無区別を意味し、その限りで、そのことは基本的には連言である。

無区別性が始元を任意に始めさせる。このことが発展して行く。発展はもう先述の表現の性質を持たず、説明の性質を持つのである。



始元は無区別なもの、媒介のないものとして純粹な直接態である。始元は無区別な物であるが故に唯一の直接的なもの、あるいは、むしろ直接的なもののそのもののみでなければならぬ。始元は私によって媒介されていない、内容のないものと考えられているから、他者に対する規定を持たない。こうして始元は純粹有となってしまうのである。

有は私が考えるものによって媒介されているが、全く自覚されていない媒介のない、直接的なものであり、その限り絶対に無区別なものとなってしまうっており、私が考えているものという媒介が崩壊していることによって、始元は何らかの或る直接的なものではなく、むしろ直接的なもののそのもの、純粹有というものである。

有は内容を持つにもかかわらず、有自身において内容を持たない。ヘーゲルはこのような表現をしばしば使うが、矛盾律を犯すわけではない。そうならば、そのような表現を使ってもよいという意見と使うべきではないという意見とが現れる。分かりやすく文を書くべきであるということが真ならば、そう書かなければならない。啓蒙書が真で専門書が偽であるとは言えないし、その逆であるともいえない。或る主張に整合性があるかないか、その主張に何らかの独創性があるかないかが基準として言えるくらいであろう。

「純粹有が純粹知の内容とみなされる限り、この純粹知の内容（純粹有）から引き下がり、この内容を純粹知のために、そのままにしておいてやり、それ以上規定すべきではない。あるいは純粹有は、知がその対象との一致という最頂点で崩壊して、ここから生じる統一と見なされることによって、知は消失して、この統一へと移り、統一と区別されず、従って統一に対する規定を残していない」（LI・五七頁以下）。純粹有、すなわち、ただ有ということとは知識そのものの内容に過ぎない。しかし、そういう内容だけであるならば純粹有はなくなってしまう。純粹

有と知識内容とが統一しているが、純粹有だけが前面に出ているのである。純粹有が知識内容であることを吸収し、消失させてしまつて、純粹有だけが現れている。

有は知識内容であるが、これは直ちに消失してしまふ。始元は永続する最初のものとしての有であり得ない。最初のものには有、すなわち有ることとは違ふという反論も出るかも知れないが、日本語において、ものはものである、ことでもあるという点に注目したい。

論理学の始元が直接的なものであるということから、説明による最初の規定が現れる。この場合、説明とは直接的なものを明らかにすることである。「有は直接的なものとして單純なものである。従つて有は單に心に思つただけのものであり、有が何であるかを語り得ない。従つて有は直接にその他者、つまり非有と一つである」(LⅡ・二四一頁)。直接的なものは語り得ない。それは心に浮かんただけである。心に浮かんたものは、それだけであり規定されて別の意味が出て来るわけでもないから、無区別的なもの、無概念である。有は「その無規定的な直接性において」「有自身と等しいだけであり、また他者と同等でないということはない」(LⅡ・六六頁)。有は有るだけで、規定されていないから、規定されていない他者と違ふわけがない。われわれはこのことを語るが、同時に規定を何も語っていない。このことが説明である。有を説明する命題は有の規定を何も語らない。その限りで、その命題は仮象(見せかけ)の命題ということになる。そこで次のように言える。「純粹知の規定から考えると、純粹知の学の始元は常に始元に内在している。このことは現に有るものを、そのものとして考察するしかなく、あるいは、むしろ、いつも持っているすべての反省、すべての心に浮かべることを無視して、現にあるものを受け取るしかないことである」(LⅡ・五三頁以下)。これ以上突っ込んだ規定が有にはないにもかかわらず、有についての諸規

定が挙げられる。

純粹有を説明したことは同時に何も語っていないことである。このことは語られたことにおいて現れる。純粹有を説明する色々な言い回しはこの言い回し自体を消失させてしまう。すなわち色々な言い回しとして「無媒介態」「無規定的な無媒介態」「規定的内容消失態」「無区別」があるが、例えば純粹有が無媒介態であると言うと同時に無媒介態という言い回しによる媒介態が生じてしまう。有は「直接（無媒介的）に有の他者、つまり非有と一つである。このことこそ有の反対のものと移ってしまったて、直ちに有が消失してしまうような単純なものであり、有の概念である。この概念は成（Werden）である」（LII・二四一頁）。有は非有となってしまうているが、何もないのではなく成となっている。これが有の概念であるから、有を突っ込んで説明、理解把握すると成になることが示される。説明による第二の規定は成、すなわち再構成である。第二の規定を示すためには、有と無との弁証法を取り上げなければならない。われわれが有と言うならば、無と言うことになる。「有、つまり無規定的な直接的なことは実際に無であり、無以上でも無以下でもない」（LI・六七頁）。ところで「無は有と同じ規定であり、あるいは、むしろ規定消失態であり、従って純粹有と同じものである」（LI・六七頁）。言い換えれば「純粹有と純粹無とは同一である。真理であるものは有でも無でもなく、むしろ有は無へ、無は有へ移行してしまっている」（LI・六七頁）。われわれが有を語るならば、無を語ってしまい、無を語るならば、有を語ってしまふ。われわれは有あるいは無という言語が既に移行してしまっているところを語っているだけである。そのところを説明することは再構成することとして現れる。それと共に、われわれは何をその言語について語り得るかが分かるのである。有という言語について無規定的、直接的なことを語ることは、無を語っており、また無という言語について、無規定的、直接的な

ことを語ることは有を語っている。また無について、それが規定され、直接にあるとするならば、無が消失し、有が語られることと同じである。

有と無は同じものであり、両者は無区別である。無区別は単に区別がなくなっていることではない。有と無は区別されているが、しかし分離されていないし、分離され得ない、すなわち無区別なのである。有は直ちに消滅して無になる。一者が直ちに消滅して他者になる。なぜならば、一者は既に他者であるからである。これでは分かりにくい。一者は他者から見れば他者であり、このことから一者は他者であると言えはよいであろう。一者が他者であると言うことこそ、まさに再構成である。しかし再構成には二つの面がある。すなわち一つは、有が直ちに消滅して無になることであり、この運動は消滅である。他の一つは、無が消滅して有になることである。この運動は発生である。

## (八)

再構成は二つのことを顧慮することにより現れる。すなわち、それは発生と消滅である。ただし発生が発生自身において消滅であり、消滅が消滅自身において発生である場合にのみ、再構成がある。「成は有が無となり(消滅)、また無が有となる(発生)」ことであり、ともかく有と無が消滅することである。しかしながら、それと同時に成は有と無との区別に基づいている。従って成は成自身の中で自己矛盾している。なぜならば、成は相互に対立しているものを成自身の中で一つにしているからである。しかし、このように一つにすることはこのこと自身を破壊す

る」(L・I・九三頁)。この文はヘーゲル特有の表現である。ある言葉は固定していないで動いてしまうものだと言いたいわけである。ただし対立しているものを一つにするということが自己矛盾になるのであろうか。対立しているものは必ずしも矛盾しているものではない。例えばA君とB君とは仲が悪くて対立していたが、何かのきっかけで心一つにして仕事をやり出したとしても、そこに自己矛盾があるわけではない。とにかくヘーゲルにおいては、言葉の表現形式に矛盾があるが、言葉の意味に関して矛盾があるわけではない。このことを念頭に置くべきである。

発生と消滅との区別は第一に無効である。なぜならば、それらの規定性によれば、二つの側面は相互に孤立し合うが、同時に、その区別を破壊するからである。第二に、だが、区別は、区別自身を破壊する中で、何よりもまず区別として区別自身を形成させる。そこで区別は、区別自身が解消する中で、区別自身を保持するという真理がある。この意味で止揚が語られる。成(再構成)は何も語らない(「無を語る」)。この意味は、成があつた区別自身を止揚するものとして区別を保持するために、その成が無効になってしまっているということである。すなわち成を成として再構成することが無駄であり、無となっていることであるが、これは有無の中の無に戻ることでなく、後で分かるが、定有になっていることである。さて成が無効になってしまっていることこそ無が直接に自己を止揚することを物語っている。もっと正確に言うならば、無は「有と無との単純に一つであること」(L・I・九六頁)となつて無自身を止揚しており、この一つであることは単純であるために直接的なものである。従つて、その一つであるという有は非有、つまり有でない言葉を示さなければならぬ。そこで有は定有(Dasein)なのである。なぜならば有は定有として「定」(Da「ここに」)において、つまり一つの場所において現れる。この場所とは、「定有

は存在している限り、それと同じように定有は非有である」(L I・九七頁) ということを示している。定有は有—  
無の有の所にはないのである。

(未完)

- (一) Van Dooren, Hegel und Fries, in : Kanstudien, 61 (1970), 217~226; S. 226.
- (二) G. Frege, Grundgesetze der Arithmetik, (1893), 2. unveränderte Aufl. 1. Band, Darmstadt, 1962, S. 8.
- (三) do. S. 7.
- (四) Funktion und Begriff, in : G. Frege, Funktion, Begriff, Bedeutung, fünf logische Studien, hrsg. und eingel. von G. Patzig, Göttingen, 1962, S. 26.